

# Pauvreté et solidarité chez les peuples pastoraux

Bernard FAYE

CIRAD-EMVT, TA-30, Campus international de Baillarguet,  
34398 Montpellier, France

**Résumé.** Les sociétés pastorales ont toujours été confrontées à des risques climatiques et sanitaires pouvant annihiler leur capital cheptel et, par conséquence, leur mode de production et de reproduction. Sécheresses, épizooties demeurent le fondement des angoisses des peuples ne vivant que de l'animal. Avec la monétarisation accrue des économies domestiques, le risque est désormais économique et la perte du bétail se traduit par l'exclusion de l'éleveur de la communauté pastorale, gonflant ainsi les « éleveurs sans troupeaux » dans la périphérie marginalisée des villes. La sécurisation des populations pastorales est donc un enjeu essentiel pour maintenir la résilience des systèmes d'élevage dans les conditions à risque que connaissent encore aujourd'hui les peuples concernés.

Pour pallier à ces aléas, le « principe de précaution » a depuis fort longtemps représenté la stratégie la plus opérationnelle. Ces peuples ont donc développé des mécanismes de sécurisation basé sur la mobilité, la diversité des espèces élevées et la répartition des troupeaux entre partenaires et alliés. Le prêt ou le don (« confiage ») des animaux est en substance une stratégie de sécurisation, mais aussi un puissant moyen de lutte contre la pauvreté avant la lettre par la redistribution du cheptel-capital entre un ensemble d'individus nouant ainsi des liens de solidarité, claniques, parentaux. Cet ensemble de liens constitue de véritables « réseaux de solidarité » qui sont activés aux périodes de crise. Ils sont largement répandus sous différentes formes en Afrique. Des systèmes similaires étaient décrits chez les pasteurs d'Asie Centrale avant la période de collectivisation de l'agriculture de l'époque soviétique. Ces systèmes jouent à la fois le rôle d'assurance contre le risque, et de redistribution des richesses en capital permettant d'éviter les exclusions aux causes diverses. L'islamisation de la plupart de ces populations a conduit à imprimer à ces mécanismes de solidarité une dimension religieuse, l'action en faveur des « pauvres » relevant d'un des préceptes du Coran ouvrant les portes du Paradis. Cependant, ces mécanismes aussi utiles et sympathiques qu'ils soient, ne fonctionnent que si l'ensemble de la société pastorale connaît un certain équilibre. Dès lors que la crise affecte une majorité d'entre les pasteurs, les mécanismes de solidarité autour du confiage et de la redistribution du cheptel cessent de faire preuve d'efficacité. Par ailleurs, la capacité de redistribution étant forcément inégale, il en découle des stratégies de pouvoir au bénéfice des plus nantis. La solidarité envers les éleveurs pauvres a aussi ses limites.

## Introduction

L'activité pastorale est confrontée depuis des temps immémoriaux à la survie dans un « environnement à hauts risques » (Thébaud, 1988). Les ressources naturelles, principales sinon uniques sources alimentaires pour le bétail, sont très dispersées et difficiles à prévoir d'une année sur l'autre. La production herbacée est donc fluctuante, tout comme l'accès à l'eau peut être aléatoire. Les stratégies de sécurisation sont donc l'essence même des mécanismes de survie des populations pastorales. Ces stratégies sont largement décrites dans la littérature. Au premier chef, vient bien entendu la mobilité des troupeaux, notamment pendant l'hivernage, ce qui permet de profiter au mieux des points d'eau temporaires et des pâturages les moins dégradés. A cela s'ajoute une gestion collective ou pour le moins

négoziée de l'eau pendant la saison sèche afin de régulariser les charges animales autour des puits et le rythme de consommation des ressources pastorales. Le déstockage du cheptel improductifs (mâles en surnombre, vieilles femelles stériles) achève de compléter ce tableau. Par ailleurs, la vulnérabilité du capital animal face aux sécheresses récurrentes ou exceptionnelles, ou face aux épizooties toujours menaçantes en dépit des campagnes internationales de lutte contre les grandes maladies infectieuses (du moins chez les bovins) impose toujours aux pasteurs de privilégier la diversification des espèces animales élevées : les bovins sont en général associés aux petits ruminants, aux équidés, voire aux dromadaires afin de répartir les risques entre espèces. Rares sont en fait les pasteurs spécialisés. Mais l'une des stratégies les plus remarquables demeure celle qui consiste à diluer le risque tant climatique que sanitaire par une distribution contractualisée du cheptel au sein d'un réseau relationnel parfois complexe. Ces mécanismes ont en général été étudiés sous l'angle d'une stratégie de minimisation des risques. Leur rôle de protection face à la paupérisation des pasteurs représente pourtant un atout considérable dans les stratégies traditionnelles de lutte contre la pauvreté.

## **La répartition du cheptel pour une meilleure reproduction du capital animal**

Pour les sociétés pastorales dont l'essentiel de l'activité et des revenus demeure centrée sur l'élevage, la transmission des animaux entre les générations et la circulation du cheptel au sein de groupes constitués représentent bien évidemment les fondements des stratégies de sécurisation verticale (entre générations) et horizontale (entre membres d'un même clan ou d'un même groupe déterminé). Cela se traduit par trois pratiques largement répandues dans toutes les sociétés pastorales : le pré-héritage, la dot et le confiage (sous forme de « prêts » ou de « dons »).

### ***Le pré-héritage, une assurance trans-générationnelle***

L'enfant mâle, dès sa naissance, bénéficie de la part de l'unité familiale, d'une part du cheptel, souvent des génisses parce qu'elles sont porteuses d'avenir, ainsi chez les Wodaabé du Niger chez qui les vaches pré-héritées portent le nom de *senderreji bibbe* (Thébaud, 1988). Parmi les animaux ainsi donnés aux jeunes garçons, il peut y avoir l'animal « favori », celui avec lequel se construira au cours de l'enfance une relation privilégiée, celui qui sera « *source d'émotion profonde et de prestige social* » (Tornay, 1975), animal quasi-totémique qui pourra être sacrifié aux moments des rites de passage comme chez les peuples nilotiques de la Corne de l'Afrique.

Ces animaux constituent de fait le premier noyau d'un futur troupeau, point focal pour une capitalisation progressive, ce noyau pouvant s'enrichir à l'occasion de divers événements, notamment lorsque l'enfant assume pour la première fois son rôle de berger : première garde des troupeaux ou première corvée d'abreuvement.

Le pré-héritage joue donc un double rôle éminent conférant aux jeunes pasteurs un réel statut social et économique : (i) il permet au futur pasteur de se constituer très jeune un capital animal susceptible de se renforcer avant que son statut d'adulte de lui permette d'en vivre en toute autonomie ; il s'agit donc d'une forme de capitalisation qu'on pourrait comparer à un « livret épargne jeune », (ii) il assure une redistribution du cheptel entre générations atténuant ainsi la classique opposition entre les classes d'âge les anciennes étant le plus souvent mieux dotées que les plus jeunes. De fait, ce mécanisme contribue à éviter la paupérisation des



jeunes générations dès lors que les anciens ont les moyens de fournir à leurs enfants une part de leur capital. Ce point souligne une fois de plus, la nécessité de disposer d'un cheptel suffisant qui ne représente pas seulement une « collection d'individus » vouée au seul prestige social des pasteurs.

### *La dot et la dette : solidarité matrimoniale et cohésion sociale*

La redistribution du capital animal entre plusieurs unités de production est la base même du fonctionnement de bien des sociétés pastorales et même au-delà chez des populations sédentaires dans lesquelles le bœuf, ultime symbole de richesse, tient une place particulière. Par exemple, chez les Kapsiki du Nord-Cameroun, le bœuf est « *le paradigme de la richesse* » et en tant que capital, il est utilisé « *pour régler les grandes dettes* » (Seignebos et Thys, 1998) : la dot bien sûr, mais aussi le prix du sang (*kelehe*) qui permet aux familles ayant subi la perte d'un des leurs au cours d'un combat, de se « payer » en s'accaparant une partie des bœufs du meurtrier. Le montant étant modulable en fonction de la richesse du clan du meurtrier, on assiste à une redistribution du capital animal proportionnelle à son abondance dans le cas précis d'un désordre social provoqué par l'un des membres de la communauté. Lorsque le meurtrier est lui-même démuné, c'est le clan dans son ensemble qui peut prendre en charge la « dette de sang » comme chez les pasteurs Massaï (cf. plus loin). La compensation attribuée par la famille du meurtrier est, chez la plupart des peuples pasteurs, assurée par du cheptel bovin, mais chez les éleveurs possédant un petit troupeau, la négociation peut conduire à se contenter de quelques chèvres comme cela est pratiqué chez les peuples omotiques de la Corne de l'Afrique, afin d'éviter une trop forte dépossession de la famille du coupable (Bader, 2002).

Chez les Gamous d'Éthiopie, la cohésion sociale est assurée par une redistribution des richesses lors de cérémonies ostentatoires au cours desquelles le propriétaire se parant du titre de dignitaire (*halaka*) attribué par l'assemblée des villageois, parce que le plus riche, nourrit abondamment la communauté. L'hydromel coule à flot et les bœufs sont abattus parfois par dizaines pour alimenter en viande toute la population d'un quartier du village. Ces dépenses somptuaires contribuent à l'érosion significative de la richesse du dignitaire. Les dépenses répétées, en fragilisant le possesseur du plus grand capital au sein de la communauté, va favoriser l'émergence d'une nouvelle fortune qui devra à son tour assurer son pouvoir par des dépenses aux bénéfices de tous les membres de la communauté (Abélès, 1983).

La dot est le mécanisme par lequel se constitue une transmission formelle d'une part du capital par mariage. Les modes de transfert varient beaucoup d'une société à l'autre. Cette transmission concerne en premier lieu l'épouse, mais aussi les parents de celle-ci, ou dans certain cas la famille de l'époux. Chez les Peul Wodaabé, le père du marié donne une génisse au père de la mariée, et l'époux donne à sa femme des animaux (en général 2 vaches adultes, une génisse et un bœuf porteur) qui resteront dans le troupeau de son mari bien qu'elle en garde l'usage, y compris la transmission à ses enfants (Thébaud, 1988). Ces animaux sont dits *darnaqji* et resteront avec ses descendants attachés à sa « maison » : cette allocation est de fait définitive, tant pour le lait dont l'épouse est seule usagère que pour le capital réservé aux enfants du couple (Dupire, 1970). Dans cette société où seuls les enfants mâles pré-héritent d'une partie du cheptel familial, les échanges à l'occasion du mariage représentent un puissant levier pour permettre à la femme mariée de disposer d'une part du capital animal de la communauté. Ce point de vue est renforcé par la tendance à la monogamie. Une telle restriction s'inscrit dans une stratégie à long terme de limitation du nombre d'héritiers du troupeau paternel, et à court terme d'un refus de partager le lot des vaches laitières avec les

co-épouses. Par ailleurs, la limitation du nombre d'enfants dans la famille diminue d'autant les besoins d'autoconsommation en lait, le rendant ainsi plus disponible pour sa commercialisation (Boutrais, 2002), domaine dans lequel les femmes ont souvent le monopole (Vatin, 1996). Ces stratégies conduisent au final à une véritable répartition des richesses entre les membres de la même famille nucléaire<sup>1</sup>.

Chez les Nuer du Soudan, le transfert de bétail lors des échanges matrimoniaux vise essentiellement le renforcement du capital animal de la famille élargie du marié selon des règles de distribution strictes et codifiées (Evans-Pritchard, 1973) se traduisant par une répartition égale entre les branches maternelles et paternelles de la famille du marié et ce jusqu'à la troisième génération. De plus, la constitution de ce troupeau de « compensation » par la famille de la mariée, s'appuie sur l'ensemble du réseau de parenté de celle-ci. Les transferts matrimoniaux impliquent donc un grand nombre d'individus car ils portent sur un effectif important d'animaux (typiquement entre 15 et 40 têtes) dont le nombre et la répartition exacts sont âprement négociés.

De même au Tchad et au Soudan, chez les *Zaghawa* la compensation matrimoniale s'argumente farouchement par un véritable comité d'experts, des hommes « sages » membres des deux familles et des notables du village, discutant de la convenance ou non des bêtes à échanger, sans que les pères de la mariée et du marié, pourtant directement concernés n'aient une voix prépondérante dans les choix qui sont opérés. La remise du troupeau peut se faire en bloc, mais en cas de difficultés, le versement peut s'échelonner sur 2 ou 3 années. Dans tous les cas, la jeune femme n'est remise à son époux que lorsque l'intégralité de la dot est versée (Tubiana, 1985).

Si ces échanges de bétail, communs à la quasi-totalité des peuples pasteurs, formalisent avant tout des alliances matrimoniales entre clans ou lignages, ils répondent aussi à des stratégies de redistribution du capital animal entre groupes constitués. Cette stratégie peut recouper des stratégies individuelles d'alliance entre familles plus riches et familles plus pauvres bien qu'en règle générale, « *les hommes riches préfèrent de leur côté épouser des femmes riches* » (Tubiana, 1985).

### ***Confiance et dons : stratégie de sécurisation et de redistribution du capital***

« *Si on donne du mil à un pauvre, avec les jours qui passent et qui s'ajoutent, c'est la faim et la misère qui s'approchent. Parce que le mil finira vite. Mais si on lui donne une vache, avec les jours qui s'ajoutent, c'est la richesse et le bien-être qui arrivent. La vache est notre seule sécurité* »<sup>2</sup>. Le don de la vache ou de tout autre animal « de rente », est une pratique très courante dans la plupart des sociétés pastorales. Entre le don et le confiage, il existe une différence qui se traduit par la réciprocité ou non de la relation. Le don est formellement un mécanisme d'aide au pauvre, à celui qui a perdu tout ou partie de son bétail au point qu'il ne peut plus en vivre : « *quand il y a un pauvre parmi nous, c'est le clan qui va l'enrichir (...). La honte d'un seul pauvre, c'est la honte de tout son clan. Pourrions-nous vivre avec nos troupeaux et jouir, alors que notre frère tout proche n'a pas de quoi se nourrir ?* »<sup>3</sup>. Celui qui

<sup>1</sup> A l'inverse, en Inde, la dot de mariage peut être source d'endettement massif pour celui qui n'a que des filles à marier, que cette dot soit payée en nature (cheptel, produits de récolte) ou en numéraire. Chez des familles modestes, les frais de mariage et la dot peuvent être vécus comme une catastrophe économique que les législations ont voulu réguler. La dot devient alors la principale source des dettes.

<sup>2</sup> In: Angelo B. Maaliki. Beldum, bonheur et souffrances chez les Wodâabé. Document non daté, Niamey, 109 p.

<sup>3</sup> Op. cité



donne, le fait parce que le pauvre est une honte pour tout le clan : « *la honte et la pauvreté d'un seul d'entre nous retombent sur la tête de tous* »<sup>4</sup>.

Le confiage est avant tout un élément d'une stratégie de prudence par la dispersion du cheptel entre les mains de divers mandataires sur la base d'une relation contractualisée en principe oralement. Mais il peut aussi se lire comme un mécanisme de solidarité au sein de la communauté pastorale qui implique une certaine réciprocité en cas de besoin : tout animal confié est susceptible de revenir dans son troupeau d'origine, le même ou un autre, qui assurera par son retour, une part de la reconstitution du cheptel sinistré.

Le transfert d'animaux par dons ou prêts peut prendre des formes très diverses, variant d'un groupe ethnique à l'autre. Dans la plupart des cas, ces transferts concernent des vaches ou d'autres animaux, en âge de se reproduire. Cela confirme à l'évidence le rôle de sécurisation que jouent ces mécanismes, la fonction de reproduction du capital étant souvent fondamental. Mais les transferts peuvent aussi être temporaires et ne concerner alors que les produits (naissances et/ou produits tels que le lait).

Chez les Peuls Wodâabe (Niger), ces mécanismes de transferts sont bien décrits. Ainsi la vache *habbaanae* (le « contrat » associé est alors appelé *habbanaaji*) est celle qui est prêtée temporairement à un parent ou un ami jusqu'à ce qu'elle ait mise bas trois fois, les produits devenant la propriété de l'emprunteur. La vache *fewnaange* est prêtée à un ami qui vient de perdre un animal. Le confiage pour une durée indéterminée à un cousin croisé est appelé *soggarae*. Lorsqu'il s'agit d'une vache prêtée à une famille temporairement privée de lait, on parle de vache *diilae*. Le transfert d'un mâle reproducteur pour répondre aux besoins de reproduction d'un troupeau qui en est démuné peut également avoir lieu auquel cas l'emprunteur est généralement tenu de rendre l'animal au bout de quelques temps à son propriétaire avec une génisse (Thébaud, 1988). Ces transferts diffèrent fondamentalement du gardiennage par les bergers, de vaches *jokereejji*, c'est-à-dire d'animaux appartenant à des étrangers (commerçants ou fonctionnaires) pour lesquels le lait représente une rémunération.

Ces transferts sont également observés chez les *Touareg* du Mali. Le prêt d'une femelle en lactation auprès d'un éleveur démuné pendant la saison des pluies est une action courante qui porte le nom de *tiyyaten*. S'il s'agit d'une location, on parle de *tifferen*. En cas de transfert définitif en sans compensation sous la forme du don d'une femelle laitière à un indigent, on parle de l'*akh idderen* (Thébaud, 1988). Chez les *Illabakan*, une tribu *Touareg* du Niger, les familles les plus pauvres ne gèrent guère que des chèvres. Pour pallier ces inégalités, les prêts sont monnaie courante. On les appelle *shiyt* (pluriel, *shiytan*). Toute personne démunie peut demander des animaux à un parent ou un ami pour une durée qui n'est pas toujours fixée. Dans ce cas, le bénéficiaire conserve les produits de l'élevage (notamment le lait), mais le croît du troupeau revient toujours au propriétaire. Ces prêts n'impliquent pas de réciprocité. Ils permettent aux pauvres de survivre, d'attendre la reconstitution du troupeau de l'emprunteur et évitent les disettes (Bernus, 1974). Chez les *Reguebat* de Mauritanie, ces mécanismes de prêts entre éleveurs riches et éleveurs pauvres concernent les chameaux et portent le nom de *meniha*.

Chez les Afar d'Éthiopie, les femmes placent une partie de leur cheptel dans le troupeau de leur père ou de leur frère. Il est fréquent qu'un troupeau contienne des animaux ainsi confiés. Ils portent alors le nom d'*hantila*, l'emprunteur disposant du lait (Gallais, 1989). Les confiages se font en général à l'intérieur de la famille ou des relations.

---

<sup>4</sup> Op. cité



Chez les Massaï (Tanzanie), Potkanski (1999) distingue l'assistance individuelle basée sur le don ou le prêt d'animaux à des amis ou des parents avec l'espoir d'une réciprocité, et l'assistance clanique (*engelata ewoloto*), rencontrée également chez les pasteurs de la Corne de l'Afrique (Somali, Borana). Cette assistance mutuelle s'appuie sur la conviction que le bétail appartient à chacun des pasteurs, mais aussi à l'ensemble du clan. Ce système permet de fait de préserver les familles les plus démunies en les sortant de « la spirale de l'appauvrissement » (Faye, 2001). Toutefois, dans le système Massaï, on choisit ses pauvres<sup>5</sup>. L'assistance aux plus démunis s'appuie sur des critères d'éligibilité, essentiellement centrés sur le comportement du bénéficiaire : on ne soutiendra pas un homme devenu pauvre parce qu'il a dépensé son argent dans l'ivrognerie<sup>6</sup>. Globalement, on distingue 4 types de « redistribution » du capital animal au bénéfice des producteurs les plus démunis (Potkanski, 1999) : (1) *engelata enkaputee* qui consiste au clan à fournir tout ou partie de la dot pour le mariage d'un homme classé dans la catégorie des pauvres au vu de la taille de son cheptel, (2) *engelata embolwa* représente le remboursement de la dot en cas de divorce, (3) *engelata oloikop* correspond à la « dette de sang » en cas de meurtre, et enfin (4) *ewoloto* qui représente la véritable assistance aux plus démunis, formellement par la distribution de plusieurs têtes de bétail à l'homme responsable de l'unité familiale. Dans ce contexte, la redistribution au sein de l'unité relève de l'autorité du chef de famille, bien que le rôle d'*ewoloto* soit d'abord de « nourrir les enfants affamés ». Chez les Massaï, le don relève d'une obligation culturelle très forte qui conduit même les éleveurs « modestes » à contribuer aux efforts du clan pour les plus pauvres, par exemple en fournissant des petits ruminants plutôt que des bovins. Socialement, il est difficile de s'y soustraire. Chez les Peul Wodâabe, on prétend en revanche que le prêt de la vache *habbaanae* ne relève pas de l'obligation : « la vache de ton père est la vache de l'obligation. Mais la vache *habbaanae* est la vache de l'amitié. Et l'amitié vaut plus que l'obligation »<sup>7</sup>.

### **Islam et solidarité**

Beaucoup de sociétés pastorales se sont islamisées. L'émergence de l'islam dans les communautés pastorales habituées à la solidarité collective n'a pas occulté les anciennes obligations. Par ailleurs, on peut émettre l'hypothèse selon laquelle l'islam à sa naissance étant en partie liée aux bédouins du désert d'Arabie, les stratégies de redistribution du cheptel y étaient vraisemblablement présentes et le Coran n'a fait qu'entériner des pratiques pastorales existantes, tout en leur donnant un fondement religieux renouvelé. Dans les pays musulmans, il existe en effet un système traditionnel de redistribution des richesses particulièrement efficace quand il s'agit d'élevage. Par exemple, en Mauritanie, on distingue 3 types d'entraides : la première, moralement obligatoire est la *zeqat* et deux autres, non obligatoires mais moralement valorisantes pour l'accès au paradis, appelées *hobs* et *Imiha*. La *zeqat* qui n'est autre que l'aumône classiquement donnée aux pauvres par tout musulman accomplissant les règles d'action mentionnée par le Coran. Celui-ci impose en principe de redistribuer un quarantième de ses revenus. Chez les éleveurs, la *zeqat* consiste à donner à un pauvre un chamelon de 3 ans pour toute unité de 50 têtes, ou un veau de 2 ans pour toute unité de 30 vaches, ou un chevreau/agneau de 1 an pour toute unité de 100 brebis/chèvres. Un calcul rapide indique que pour un pays comme la Mauritanie cela permet la redistribution d'un capital de 230 millions de \$ aux familles démunies. Certes la *zeqat* est également valable

<sup>5</sup> Dans le système Massaï, la limite de la pauvreté apparaît très étroitement liée à la taille du cheptel, ce qui n'étonne guère pour une société essentiellement pastorale. Traditionnellement, on distingue les pauvres (5 à 10 têtes de bovins), des très pauvres (2 à 5 têtes) et des sinistrés (moins de 2 têtes) par unité domestique.

<sup>6</sup> Cette pratique n'est pas sans rappeler l'idéologie néo-libérale formalisée chez les anglo-saxons par les concepts de pauvres immoraux et de pauvres méritants (*deserving poor*), seuls les derniers étant dignes de la charité (Bourdieu, 1998).

<sup>7</sup> In. B. Maaliki. Op. cité



sous forme de dons de céréales, d'or ou d'argent : en Inde par exemple, certaines mosquées disposent de véritables greniers permettant de stocker les céréales données et redistribuées aux pauvres de la ville. Mais le bétail, par le capital productif qu'il représente, constitue un réel appoint dans la lutte contre la pauvreté, plus efficace que le don de céréales selon les évidents propos des peuls *wodaabe* rapportés plus haut. Les autres entraides relèvent de la même philosophie. Ainsi, le *hobs* consiste à fournir un lot d'animaux afin que le pauvre puisse bénéficier des produits et se constituer ainsi à peu de frais un troupeau. Le *Imiha* est un peu équivalent mais le don est représenté uniquement par le lait produit par les animaux attribués. Ces stratégies d'entraide se retrouvent dans la quasi-totalité des pays musulmans, la religion au travers de ses institutions (les mosquées et leurs « gestionnaires ») définissant les règles de cette redistribution.

## Les réseaux de solidarité et leurs limites

Le confiage des animaux à un ensemble de parents, de relations ou de membres du clan contribue à la constitution d'un « *réseau social de solidarité* » (Gallais, 1989). Chez les *Afar* dans la Corne de l'Afrique, ce réseau est clairement identifié et se dénomme *kataisa*. Le prêt et le don sont des éléments permettant de tisser des alliances, d'entretenir des liens de parenté et d'amitié. Chez les Turkana (Ethiopie, Kenya), la dot s'appelle *erochit*, ce qui signifie « lier fortement ». A l'inverse le retour de la dot suite à un divorce s'appelle *elakit*, « la perte » (Broch-Deu, 1999). Prêts et dons, dots et dettes de sang sont le ferment d'une certaine cohésion communautaire : « *Un bodâabo<sup>8</sup> qui n'a pas de bêtes habbaanaji dans son troupeau, même s'il a beaucoup de bêtes à lui, n'est pas un homme heureux puisqu'il est un homme seul, (...) un homme que la tradition n'enrichit pas* »<sup>9</sup>. Mais ils contribuent aussi à la viabilité des unités domestiques temporairement non viables parce qu'affectés par une surmortalité de leur bétail (sécheresse, épizootie) ou bien un déstockage involontaire ou contraint. Ils sont aussi le moyen pour un éleveur dépassant sa capacité de main-d'œuvre de favoriser la circulation de l'excédent du troupeau en répartissant les charges animales dans l'espace. Au fond, ce qui confère du prestige au sein de ce réseau social, c'est moins la possession de richesses en bétail que sa distribution (Levi-Strauss, 1967). Derrière l'avantage « numérique » de disposer d'un grand nombre d'animaux, il y a l'intérêt d'avoir un grand nombre d'amis et de relations (Waller, 1999). La redistribution du bétail génère un réseau « d'obligés ». Une telle construction sociale n'est pas envisageable avec une richesse monétaire. Chez les peuples pasteurs, l'argent ne peut être le véhicule des relations sociales et identitaires et en aucun cas ne peut rentrer dans des mécanismes de redistribution. Ainsi, chez les Turkana : « *L'argent est une propriété étrangère. Une pièce de monnaie dans ma poche est la même dans une autre poche. L'argent ne se multiplie pas. L'argent reste caché dans la poche alors que le bétail qui reste dans les pâturages laisse montrer ses belles caractéristiques. L'argent promeut la paresse et la rareté. L'argent n'aide pas pour les mariages ou les funérailles. Elle n'est utilisée que pour des relations éloignées. C'est juste un moyen d'acquisition de biens qui n'ont aucun lien avec la communauté* »<sup>10</sup>. Pour les Massaï, la pauvreté n'est pas l'absence de maison ou le manque de nourritures, mais d'abord l'incapacité à entrer dans des transactions de bétail, seuls moyens pour mobiliser et intégrer un réseau de partenaires propre à satisfaire des objectifs personnels. Par essence, un citadin ou un agriculteur dépourvu de bétail sera considéré comme un pauvre (Talle, 1999).

<sup>8</sup> Bodâabo = singulier de Wodâabe, groupe Peul du Niger

<sup>9</sup> In: B. Maaliki. Op. cité

<sup>10</sup> In: Broch-Deu, 1999. Op. cité



La stratégie de redéploiement du capital animal n'a cependant pas empêché les risques d'épuisements biologiques au cours des récentes sécheresses qui ont particulièrement affectées les pasteurs africains. La surmortalité du bétail, la détérioration des termes de l'échange pastoral (le prix des céréales augmente quand le cours du bétail sur pied s'effondre du fait d'un déstockage massif du cheptel en période de crise climatique), la péjoration des ressources en fourrages et en eau, la désorganisation des écosystèmes concourent alors à dépasser la capacité de réponse du système basé sur les réseaux de solidarité. Quand une majorité de producteurs est affectée par une régulation démographique contrainte et involontaire, les réseaux de solidarité ne peuvent plus jouer leur rôle de tampon.

Ainsi, chez les Massai, l'*engalata ewoloto*, le don aux plus démunis, ne résiste pas à l'appauvrissement collectif de la communauté pastorale. Les donateurs s'emploient dès lors à retarder le moment de leur obligation ou en réduisent considérablement l'importance en diminuant le nombre de tête de bétail attribué. Alors que l'action de demander au clan de subvenir aux besoins d'une famille appauvrie n'est nullement perçue comme une humiliation par le demandeur, la tendance à la paupérisation de toute la collectivité générant l'impossibilité de remplir pleinement les obligations sociales de l'*engalata ewoloto* se traduit par un sentiment d'humiliation pour les demandeurs et les donateurs (Potkanski, 1999). Les crises démographiques dont sont victimes les troupeaux suite aux récentes sécheresses, déstabilisant le système traditionnel d'assistance mutuelle, se sont traduit par des réorientations de l'activité (vers l'agriculture notamment) ou par l'exil vers les centres urbains, poussant chacun sur des positionnements plus individualistes incompatibles avec la répartition du capital. Il est de fait plus facile de redistribuer du capital animal que de s'inscrire dans une logique de redistribution des terres ou des récoltes. Dans les cas extrêmes de paupérisation généralisée, la mutualisation du risque conduit la redistribution non pas à faciliter la reconstitution du cheptel des plus démunis, mais simplement à répondre à la survie immédiate, ce qui se traduit par l'échange de l'animal donné ou confié contre des grains, voire à l'autoconsommation de l'animal, abolissant par là même toute possibilité de réciprocité (Anderson, 1999). Pour reprendre la terminologie d'Anderson (1999), les systèmes de redistribution du cheptel au bénéfice des plus démunis permet certes de résoudre le problème de la « *pauvreté conjoncturelle* » qui n'affecte que transitoirement les victimes de la malchance ou de conflits dépassant la responsabilité des bénéficiaires des transferts, mais en aucun cas, ne peut résoudre le problème de la « *pauvreté structurelle* » qui touche la majorité des acteurs de la communauté concernée. Dès lors ces mécanismes de solidarité ne suffisent plus à sortir les pasteurs de la marginalisation collective dans laquelle les politiques de développement, les crises climatiques et les conflits les ont plongé. Enfin, certains projets de développement ont tenté de s'appuyer sur ces mécanismes traditionnels pour contribuer à la reconstitution des cheptels (Oxby, 1990), mais en se focalisant sur des mécanismes de « remboursement » en argent liquide pour pérenniser les bénéfices à d'autres pasteurs, ces projets ont vite trouvé leur limite d'efficacité.

### ***Redistribution et pouvoir***

Les stratégies de redistribution du bétail concourent, au-delà de leur intérêt dans la survie collective du groupe, à constituer une évidente assise pour le pouvoir. Les propos précédents sur les réseaux de solidarité attestent s'il en est, du rôle de la redistribution pour créer un ensemble de relations qui, dès lors qu'ils ne s'appuient pas sur une réciprocité obligatoire, sont entachés d'une évidente inégalité. Le pouvoir s'attribue de deux manières : légalement par le réseau d'influence généré par la redistribution d'un bétail abondant (la richesse en



bétail devient dès lors la marque du pouvoir), illégalement par l'usage abusif du cheptel d'autrui dont certains exemples sont cités dans la littérature ethnographique.

Chez les Massaï, l'homme pauvre (*olaisinani*) est celui qui est incapable de répondre aux vertus princeps de la société à laquelle il appartient, à savoir être généreux et hospitalier, posséder suffisamment d'animaux pour contribuer aux partages et à la redistribution, ce qui construit son influence sociale (Talle, 1999). La capacité à redistribuer est, de fait, un moyen de disposer d'un réseau d'influence, et donc d'asseoir un pouvoir certain dans la communauté. Dans son ouvrage « Des troupeaux et des femmes », M.J. Tubiana (1985) rappelle justement les propos de Levi-Strauss sur le jeu savant des échanges (Levi-Strauss, 1967) : « *les biens ne sont pas seulement des commodités économiques, mais des véhicules et des instruments de réalités d'un autre ordre : puissance, pouvoir, sympathie, statut, émotion. Et le jeu savant des échanges consiste en un ensemble de manœuvres, conscientes ou inconscientes, pour gagner des assurances et se prémunir contre les risques sur le double terrain des alliances et des rivalités* ».

Chez les montagnards du Nord-Cameroun, le pouvoir, partie lié avec le sacrifice du taureau *maray* (Vincent, 1991), peut conduire les candidats au titre de dignitaire, ou tout simplement avides de richesses, à détourner les héritages en bétail à leur seul profit (Seignebos et Thys, 1998). Les vaches, quand elles sont nombreuses, c'est le pouvoir : « *la grandeur et la gloire (...) c'est la vache*<sup>11</sup> ». La tendance à utiliser les bêtes confiées pour son propre prestige est suffisamment répandue pour que des règles strictes soient édictées à l'encontre du droit de disposition par le chef de famille. Ainsi chez les Peul *Wodaabe*, le père de famille ne peut pas user du douaire de son épouse sans son assentiment, ne pas faire passer les vaches allouées d'une « maison » à l'autre, utiliser les animaux déjà distribués aux enfants que dans l'intérêt collectif de la communauté (Dupire, 1970). Certaines épouses méfiantes s'autorisent même à laisser leur part du troupeau dans leur propre famille et les enfants insatisfaits de la gestion paternelle cherchent à se séparer de la famille le plus tôt possible.

## Conclusion

Les mécanismes de transfert du bétail à l'occasion des grands événements de l'existence (mariages, naissances, funérailles) ou dans la tradition pastorale de redistribution des richesses en bétail sont largement connus et décrits dans la littérature anthropologique. Mais leur rôle dans la dynamique interne de ces sociétés autour du concept d'assistance mutuelle et, de fait, de contribution à la lutte contre la pauvreté a souvent été négligé. L'assistance mutuelle dans ce contexte peut être individuelle ou clanique. Elle témoigne, au delà des enjeux de pouvoir qu'elle génère, du souci collectif d'éviter à son prochain la déchéance de la dépossession et de la pauvreté. Elle donne aussi quelque part, une leçon de modestie à nos sociétés aux économies libérales dites « modernes » qui se satisfont de façon décomplexée mais aussi hypocrite de la cohabitation avec « *des exclus, des damnés et des exploités* » (Onfray, 1997), et où les mécanismes de solidarité en œuvre ne relèvent souvent que de choix individuels (sur des bases religieuses ou philosophiques) ou étatiques, mais en tout cas jamais d'une stratégie de classes ou de catégories socio-professionnelles.

---

<sup>11</sup> In: B. Maaliki. Op. cité

## Bibliographie

Abélès M., 1983. Le lieu du politique. Ed. Soc. d'ethnographie, Université Paris X, Nanterre, 240 p.

Anderson D.M., 1999. Rehabilitation, resettlement and restocking : ideology and practice in pastoralist development. In: « The poor are not us. Poverty and pastoralism ». D. M. Anderson & V. Broch-Due (Ed.), Publ. Eastern African Studies, Oxford, 240- 256

Bader C., 2002. Les guerriers nus. Aux confins de l'Ethiopie. Ed. Payot, Paris, 262 p.

Bernus E., 1974. Les *Illabakan*, une tribu touarègue sahélienne et son aire de nomadisation. Ed. ORSTOM, Paris, 116 p.

Bourdieu P., 1998. Contre-feux. Propos pour servir à la résistance contre l'invasion néo-libérale. Ed. raisons d'agir, Paris, 125 p.

Boutrais J., 2002. Peuls buveurs de lait. Peules vendeuses de lait. Lait et produits laitiers en Adamaoua. Document interne, 13 p.

Broch- Due V., 1999. Remembered cattle, forgotten people. The morality of exchange and the exclusion of the Turkana poor. In : « The poor are not us. Poverty and pastoralism ». D. M. Anderson & V. Broch-Due (Ed.), Publ. Eastern African Studies, Oxford, 50-88

Dupire M., 1970. Organisation sociale des peul. Ed. Plon, Paris, 624 p.

Evans-Pritchard E.E., 1973. Parenté et mariage chez les Nuer. Ed. Payot, Paris, 168 p.

Faye B., 2001. Le rôle de l'élevage dans la lutte contre la pauvreté. Rev. Elev. Méd. Vét. Pays Trop., 54, 231-238.

Gallais J., 1989. Une géographie politique de l'Ethiopie. Le poids de l'Etat. Ed. Economica, Paris, 213 p.

Levi-Strauss C., 1967. Les structures élémentaires de la parenté. Ed. Mouton & Co., Paris, 218 p.

Maaliki A.B., non daté. Beldum. Bonheur et souffrance chez les Wodaâbe. Publ. Mission catholique de Niamey, Niger, 112 p.

Oxby C., 1990. Peuples pasteurs en crise. Les réponses des organisations non gouvernementales en Afrique. Ed. Syros alternatives . Coll. Ateliers du développement, paris, 144 p.

Onfray M., 1997. Politique du rebelle. Traité de résistance et d'insoumission. Ed. Grasset, Paris, 341 p.

Potkanski T., 1999. Mutual assistance among the Ngorongoro Maasai. In : « The poor are not us. Poverty and pastoralism ». D. M. Anderson & V. Broch-Due (Ed.), Publ. Eastern African Studies, Oxford, 199-217



Seignebos C., Thys E., 1998. Des taurins et des hommes. Ed . ORSTOM, Paris, 399 p.

Talle A., 1999. Pastoralists at the border : Maasai poverty and the development discourse in Tanzania. In : « The poor are not us. Poverty and pastoralism ». D. M. Anderson & V. Broch-Due (Ed.), Publ. Eastern African Studies, Oxford, 106-124

Thébaud B., 1988. Elevage et développement au Niger. Genève. Editions du Bureau International du Travail, 82 p.

Tornay S., 1975. La culture matérielle des Nyangatom. In : « Ethiopie d'aujourd'hui. La terre et les hommes », Musée de l'Homme, Paris, 45-52

Tubiana M-J., 1985. Des troupeaux et des femmes. Mariage et transferts de biens chez les *Beri* (*Zaghawa* et *Bideyat*) du Tchad et du Soudan. Ed. l'Harmattan, Paris, 390 p.

Vatin F., 1996. Les peuls et le lait marchands. In « le lait et la raison marchande ». Ed. Presse Universitaire de Rennes.

Vincent J.F., 1991. Princes Montagnards du Nord-Cameroun. Ed. L'harmattan, Paris, 775 p.

Waller R.D., 1999. Pastoral poverty in historical perspective. In: « The poor are not us. Poverty and pastoralism ». D. M. Anderson & V. Broch-Due (Ed.), Publ. Eastern African Studies, Oxford, 20-49